

1 Kor 11,2–16

Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief

von Martina Böhm

(Kirchgasse 2, 04651 Bad Lausick OT Steinbach)

1. Das Problem und die hier vertretene These

Das für Paulus autoritative Schriftcorpus waren bekanntlich die heiligen Schriften Israels. Er hat sie in der griechischen, in den Diasporasynagogen seiner Zeit geläufigen Übersetzung der Septuaginta gekannt und gebraucht. Mit dem Pentateuch, den Propheten und Schriften argumentiert er in seinen Hauptbriefen, zu denen auch der Erste Korintherbrief zählt, in breiter und eindrucksvoller Weise. Allein in 1Kor 11,2–16 leistet sich Paulus im Hinblick auf die Überzeugungskraft seiner Ausführungen eine offenbar doch recht unglückliche Ausnahme. Mit seiner komplexen Struktur aus Thesen, biblischen sowie unbiblischen Begründungen und Appellen gilt dieser Text als eine der inkonsistentesten und schwächsten, ja, merkwürdigsten Argumentationen des Apostels überhaupt.¹ So ist schon unklar, worum es hier eigentlich geht.² Und dann sieht man Paulus hintereinander und oft zusammenhanglos die Argumentationsebenen wechseln und dabei alle möglichen Thesen aufstellen und Begründungen heranziehen.³ Vielleicht, so Max Küch-

¹ Vgl. G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1993, 161: »so merkwürdige(n) Argumente«; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7/2), Berlin 1996, 246: Paulus argumentiert »im Detail wenig überzeugend«; M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (NTOA 1), Freiburg/i. Br. 1986, 74: »es macht den Eindruck, dass der Autor hier eine Auswahl an Thesen und Argumente vorstellen möchte, ohne damit eine partout glatt laufende Gedanken- und Beweislinie herstellen zu können«; E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, München/Mainz 1988, 272: »seine Argumentation ... ist sehr gewunden und heute nicht mehr eindeutig verstehbar«; u. ö.

² Vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7/2) Solothurn u. a. 1995, 491: »Anlass und Inhalt der Verse liegen in reichlichem Dunkel«; A. Standhartinger, *Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt* (1Korinther 11,10), *lectio difficilior* 2 (2002, Ausdruck vom 11. 01. 2004) 1–15, hier 1: »was Paulus überhaupt sagen will, ist ... alles andere als klar«.

³ Vgl. D.E. Blattenberger, *Rethinking 1Corinthians 11:2–16 through Archaeological and Moral-Rhetorical Analysis* (SBEC 36), New York u. a. 1997, 42: »He uses every vantage

ler, hat der Apostel einfach gehofft, dass davon bei dem einen dies, bei dem anderen das ankommt.⁴

Nicht gut angekommen ist die paulinische Argumentation jedenfalls knappe 2000 Jahre später in der feministischen Paulusexegese. Hier wurde insbesondere die in 1Kor 11,2–16 mit der Schrift offenbar legitimierte und in der Wirkungsgeschichte des Textes⁵ tatsächlich zementierte hierarchische Überordnung des Mannes über die Frau der theologischen Kritik unterzogen und der Kontrast zum egalitären Ethos der Taufformel von Gal 3,28 moniert.⁶ Doch auch eher traditionell denkende Exegeten haben am Ende langer Überlegungen zu 1Kor 11 festgestellt: Der Text »bleibt hinter dem eigentlichen paulinischen Niveau zurück und ist an Gal 3,28 zu messen.«⁷

Schaut man sich den Argumentationsgang an, scheint Paulus bis V.12 tatsächlich zwischen der theologischen und nichttheologischen Sachebene hin und her zu springen – um letzten Endes einfach stecken zu bleiben. Der zweite Teil ab V.13 dreht sich dagegen um allgemein-gesellschaftliche Konventionen, um das Naturgesetz und um die Sitte. Mit diesen Beweisführungen scheint Paulus den christlichen Argumentationsrahmen ganz verlassen zu haben und in die philosophische Beweisebene zu wechseln. Leistet er sich hier also einen Bruch in seinem Glaubens- und Weltbild? Oder hat er sich auf die Kraft der theologischen Argumente im ersten Teil des Abschnitts letztlich doch nicht ganz allein verlassen wollen? Doch auch hier verstrickt sich Paulus anscheinend erneut in Widersprüche.⁸ In Anbetracht der zweifelhaften Argumentationslogik und der zahlreichen mit diesem Text verbundenen Auslegungsschwierigkeiten ist es daher auch nicht verwunderlich, dass sogar mehrfach überlegt worden ist, ob er überhaupt paulinisch ist oder nicht vielmehr in Tei-

point possible (traditions, theological reasoning, custom, nature, and the norms of other congregations«). Vgl. auch Schrage, Brief (s. Anm. 2), 496f; Wolff, Brief (s. Anm. 1), 246; u. a.

⁴ Vgl. Küchler, Schweigen (s. Anm. 1), 74.

⁵ Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Textes vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 525–541.

⁶ Vgl. den Forschungsüberblick bei Standhartinger, Frau (s. Anm. 2), 5ff. L. Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 574–592, hier 585, sieht divergierende Interpretationen von Gal 3,28 zwischen Paulus und seinen Gemeinden: »Es geht ihm (i.e. Paulus) *grundsätzlich* um die Zweitrangigkeit der Frauen. Er versteht Gal 3,28 ganz offensichtlich anders als viele Frauen und Männer in Korinth und anderswo.« Schüssler Fiorenza, Gedächtnis (s. Anm. 1), 274, spricht moderater von einer in »einer konkreten pastoralen Situation vorgenommenen Modifikation von Gal 3,28«, die von der paulinischen Schule in eine patriarchale Richtung hin weiter entwickelt wurde.

⁷ Schrage, Brief (s. Anm. 2), 525.

⁸ Vgl. S. Heine, Frauen der frühen Christenheit, Göttingen ²1987, 108: »Und Paulus vergaloppiert sich noch einmal, diesmal ohne zu merken, dass er sich in einem Widerspruch verstrickt.«

len oder sogar insgesamt eine Interpolation darstelle.⁹ Einig ist man sich heute nur darin, dass der Text, wenn er paulinisch ist – und das wird hier vorausgesetzt – viele unausgesprochene Voraussetzungen und Anspielungen auf Zusammenhänge enthält, die erst mühsam rekonstruiert werden müssen, ohne tatsächlich alles klären zu können.¹⁰

Unter die Rekonstruktionsaufgaben fällt auch das Sachthema. Schon die Überschriften, die dem Text im Laufe der Zeit gegeben worden sind, spiegeln etwas von der Verlegenheit, dieses genauer zu bestimmen.

In der revidierten Fassung der Lutherbibel von 1984 trägt 1Kor 11,2–16 die Überschrift »Über das rechte Verhalten der Frau im Gottesdienst«. Rein quantitativ gesehen überwiegen tatsächlich deutlich die auf die Frauen bezogenen Passagen.¹¹ – Andere Übersetzer und Kommentatoren sind der Lutherbibel nicht gefolgt und haben das Thema von 1Kor 11,2–16 sachlich anders bestimmt – etwa mit »Der Schleier der Frauen«¹² oder »Über die rechte Haartracht für Frauen im Gottesdienst«¹³. Zuletzt ist der Text m.W. im Handbuch zum Neuen Testament mit »Männer und Frauen bei Gebet und Verkündigung«¹⁴ betitelt worden. Mit dieser Überschrift hat A. Lindemann der Tatsache Rechnung getragen, dass hier durchgängig von beiden Geschlechtern die Rede ist.

Für den hier gewählten Schwerpunkt soll jedoch nicht der umstrittene Gegenstand selbst in das Zentrum der Überlegungen gerückt werden (wiewohl es auch um ihn gehen muss), sondern die Art und Weise, in der Paulus hier mit der Schrift argumentiert.¹⁵ Auch wenn 1Kor 11,2–16 kein einziges ex-

⁹ Vgl. M. Gielen, *Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1Kor 11,2–16*, ZNW 90 (1999) 220–249, hier 220 und die hier unter Anm. 1 aufgeführten Forschungspositionen; A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 239; Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 6–8; u. a.

¹⁰ Vgl. Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 1), 77.

¹¹ Während sich einige Verse auf beide Geschlechter beziehen (V.3.7 9.11f), sind zwei weitere Verse allein Männern (V.4.14) und fünf, teils umfangreiche Verse (5f.10.13.15) allein Frauen gewidmet

¹² So die *Jerusalem Bibel* in der 11. Auflage. Das Problem erfasst ähnlich Wolff, *Brief* (s. Anm. 1), 66, und benennt den Abschnitt in seinem Kommentar »Die Kopfbedeckung der Frau«.

¹³ Schrage, *Brief* (s. Anm. 2), 487, und zum Problem selbst a. a. O., 491–494.

¹⁴ Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (s. Anm. 9), 237.

¹⁵ Mit diesem Fokus ist ein eigener Zugang zum Text beschrieben, der in der Forschung bisher wenig Berücksichtigung erfahren hat. Nachdem in den 70er Jahren vornehmlich die Authentizität des Textes zur Debatte stand, konzentrieren sich die neueren Studien zu 1Kor 11,2–16 vor allem auf seine soziokulturellen Aspekte. Vgl. etwa die Hypothesen zum primär römisch bestimmten kulturellen Hintergrund des Konfliktes bei R. Oster, *When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1Corinthians 11.4*, NTS 34 (1988) 481–505; D.W.J. Gill, *The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1Corinthians 11:2–16*, TynB 41 (1990) 245–260. Letzterer sieht den Konflikt im Zusammenhang mit den korinthischen Parteienstreitigkeiten und vermutet im Verhalten

plizites Zitat aufweist, enthält der Text doch eine Reihe von biblischen Anspielungen, die alle den ersten Kapiteln der Genesis entstammen. Mit insgesamt sechs sehr leicht zu erkennenden biblischen Bezügen in V.7–9 und in V.2,¹⁶ einer summarisch verfahrenen, versteckten Anspielung in V.3¹⁷ und einer nur möglicherweise weiteren Anspielung in V.10¹⁸ liegt hier eine relativ intensive Schriftrezeption vor. M.E. geht es in 1Kor 11,2–16 jedoch nicht nur um einige biblische Anspielungen, sondern ist der gesamte Text auf die Schöpfungsgeschichte bezogen. So lautet die hier vertretene These: Was in 1Kor 11,2–16 argumentativ gesehen so sprunghaft-widersprüchlich aussieht, erweist sich als relativ stringent konzipierter Abschnitt, wenn man ihn als konsequente Argumentation des Paulus mit der Schöpfungsgeschichte auffasst – freilich unter seinen besonderen Verständnisvoraussetzungen dieses Schriftabschnitts. Zu diesen Voraussetzungen gehört insbesondere ein christologischer Rezeptionsansatz für Gen 1 und 2.

Die m. E. wichtigste neuere Studie zu 1Kor 11,2–16, die sich auch eingehender mit der Schriftrezeption des Paulus beschäftigt, ist ein 1997 publizierter Aufsatz H. Merkleins.¹⁹ Einige seiner Beobachtungen, die in der Konsequenz allerdings nicht bis zur Behauptung der Konsistenz dieses Textes reichen,²⁰ sollen hier aufgenommen und weitergeführt werden. Bei dem Versuch, den gesamten Text als konsequentes Kreisen innerhalb schöpfungstheologischer, an Gen 1 und 2 orientierter und christlich durchdachter Überlegungen aufzufassen, lassen sich sicher auch nicht alle seiner komplexen Auslegungsschwierigkeiten lösen, es bestehen jedoch Ansatzmöglichkeiten, den Text als nicht mehr ganz so obskur und widersprüchlich zu erweisen.²¹

römisch geprägter gesellschaftlicher Eliten in der Gemeinde den Anlass für die Auseinandersetzung.

¹⁶ Vgl. die Anspielungen auf Gen 1,26f und Gen 2,21–23 in V.7; auf Gen 2,21ff in V.8; auf Gen 2,18ff in V.9, auf Gen 2,21f; 4,1 sowie summarisch noch einmal auf Gen 1–2 insgesamt in V.12.

¹⁷ Hier steht m. E. Gen 1–2 insgesamt im Hintergrund. Dazu siehe unten.

¹⁸ Möglicherweise liegt an dieser Stelle ein Bezug auf Gen 1,26 vor.

¹⁹ H. Merklein, Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: Eschatologie und Schöpfung, FS Erich Gräber (BZNW 89), Berlin 1997, 231–259.

²⁰ Vgl. Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 242f. Auch J. Delobel, 1Kor 11,2–16: Towards a Coherent Interpretation, in: L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception, hg. v. A. Vanhoye (BETHL 73), Leuven 1986, 369–389, bezieht in seine Bemühungen um einen Kohärenzeweis des Textes die Verse 13–15 nicht als potentiell ebenfalls schöpfungstheologisch angelegten Gedankengang mit ein.

²¹ Im Rahmen dieser Aufgabenstellung ist es unmöglich, die Diskussion zu jedem einzelnen exegetischen Problem dieses Textes aufzurollen und einer eigenen Bewertung zu unterziehen. Die meisten Einzelfragen fasst immer noch am ausführlichsten Schrage, Brief (s. Anm. 2), 487–525, zusammen.

Im Folgenden wird (2.) kurz auf das hinter dem Text wahrscheinlich stehende, primär religiös motivierte, doch mit kulturgeschichtlichen Aspekten verwickelte Sachproblem eingegangen, (3.) der unmittelbare Kontext von 1Kor 11,2–16 beleuchtet, (4.) der Text auf seine biblische Argumentation hin analysiert und schließlich (5.) die Ergebnisse zur übrigen Rezeption der Schöpfungsgeschichte im Ersten Korintherbrief in Beziehung gesetzt.

2. Zum Sachproblem des Textes

Worum es Paulus in 1Kor 11,2–16 mit einiger Wahrscheinlichkeit gegangen ist, kann man sich an den Frauenporträts im Artikel Haartracht im Neuen Pauly vergegenwärtigen.²² Die weiblichen, mit Nadeln, Netzen und Bändern zusammengehaltenen Frisuren sind so durch die gesamte hellenistische Zeit hindurch zahlreich in der Porträtplastik und auf römischen Münzen zu finden.²³ Auch in Korinth selbst waren sie üblich, wie Artefakte aus neutestamentlicher Zeit, die vor Ort ausgegraben wurden, bestätigen.²⁴ Männer trugen demgegenüber seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. Kurzhaarfrisuren²⁵ und seit etwa 300 v. Chr. auch keinen Bart mehr.²⁶ Auch wenn es sich hier um Idealbildnisse und um oberlichtspezifische Frisuren handelt,²⁷ ist doch an-

²² R. Hurschmann, Art. Haartracht, DNP 5 (1998) 39–45, bes. 43f.

²³ Vgl. R. Stoll, Frauen auf römischen Münzen, Trier 1996, 38ff; J. Inan/E. Alföldi-Rosenbaum, Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei II, Mainz 1979, passim. Hier zeigt keine einzige der zahlreichen Skulpturen eine Frau mit losem, frei fallenden Haar (vgl. die aufgebundenen Frisuren bei Nr. 5.7.8.10.24.49–52.61.74f.89.95.98.220 u. ö. Ein Himation findet sich demgegenüber weitaus seltener: vgl. Nr. 55.65f.93.167.225f u. ö.).

²⁴ Vgl. C.L. Thompson, Hairstyles, Headcoverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth, BA 51 (1988) 99–115.

²⁵ Vgl. Hurschmann, Haartracht (s. Anm. 22), 41f.

²⁶ So zeigen es z.B. zwei Marmorporträts aus Korinth. Vgl. Thompson, Hairstyles (s. Anm. 24), 104. A.a.O., 102, findet sich die Abbildung eines Knaben, dessen Kurzhaarfrisur durch ein Haarband in Form gehalten wird. Haarschmuck war also nicht nur bei Frauen, sondern möglicherweise auch bei Männern nicht unüblich. Darauf deuten nicht zuletzt die berühmten Lorbeerkränze. Bei Inan/Alföldi-Rosenbaum, Porträtplastik II (s. Anm. 23), Nr. 77f, finden sich Kaiserskulpturen aus der Mitte des 3. Jh., bei denen das kurze Haar jeweils mit einem wulstigen Reif geschmückt ist.

²⁷ Sicher spiegelt die Münz- und Porträtkunst eher die Meisterwerke zeitgenössischer Coiffure wider. Solche aufwändigen Arrangements konnten nur mit einigem Zeitaufwand und z.T. mit Hilfe einer Sklavin hergestellt werden. Vgl. Thompson, Hairstyles (s. Anm. 24), 108. Sie dürften auch im Hintergrund von 1Tim 2,9 und 1Petr 3,3 stehen, da im Kontext jeweils von weiteren Merkmalen demonstrativen weiblichen Luxus' wie Gold, Perlen und kostbaren Gewändern die Rede ist. In einfacheren Verhältnissen waren sicher unkompliziertere, mit wenigen Handgriffen bzw. einigen Nadeln herzustellende Frisurvarianten üblich. Nur um solche, prinzipiell auf- und zusammengesteckte (und auch zum Beten leicht wieder zu lösende) Haartrachten scheint es Paulus in 1Kor 11,2ff gegangen zu sein.

zunehmen, dass die Porträt- und Münzkunst die jeweilige Mode angezeigt und auch die Alltagskultur beeinflusst hat. Das belegen nicht zuletzt die zu Hunderten in Korinth gefundenen Haarnadeln aus Elfenbein und – was hier entscheidend ist: auch aus dem wesentlich preiswerteren Material Knochen.²⁸

Dennoch lässt sich an dieser Stelle nur sagen: *wahrscheinlich* ist es Paulus bei den Frauen in Korinth um solche Art Frisuren gegangen, denn für das hinter 1Kor 11,2–16 stehende Problem zeichnet sich nur ganz allmählich ein stabiler neuerer Forschungskonsens ab. In jüngeren Studien und Kommentaren zum Text etabliert sich zumindest zunehmend die Ansicht, dass hier nicht der Gebrauch des über den Kopf gezogenen und als ἰμάτιον bezeichneten Obergewands der Frauen²⁹ oder ein Schleier³⁰ zur Disposition stand, sondern schlicht eine ordentlich aufgebundene oder -gesteckte Haarfrisur.³¹ Diese Fri-

²⁸ Vgl. Thompson, *Hairstyles* (s. Anm. 24), 106 (hier auch Abbildungen).

²⁹ Vgl. so Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 1), 162–172; Wolff, *Brief* (s. Anm. 1), 67; u. a. Zur Forschungsgeschichte vgl. Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 2–5. Neben literarischen Zeugnissen für eine solche Kopfbedeckung bei Frauen belegen vor allem Skulpturen aus hellenistischer Zeit, dass Frauen auf diese Weise ihr Haupt verhüllen konnten. Vgl. zum kulturgeschichtlichen Befund detailliert Theißen, a. a. O., 165f; Gielen, *Beten* (s. Anm. 9), 225f. Allerdings handelt es sich hier nur um *eine* Möglichkeit, neben der in der zeitgenössischen Porträtplastik auch und sogar viel häufiger unverhüllte Frauenhäupter zu finden sind. Vgl. Inan/Alföldi-Rosenbaum, *Porträtplastik II* (s. Anm. 23), passim; Blattenberger, a. a. O., 56–61. Da Kopfbedeckungen sowohl bei Männern wie Frauen und verhüllte neben unverhüllten Häuptern erscheinen, kann das über den Kopf gezogene Obergewand weder für den profanen noch den kultischen Bereich eine normative Praxis dargestellt haben. Vgl. Theißen, a. a. O., 172: »nach allem, was wir wissen, waren Frauen ohne Kopfbedeckung in Korinth kein Skandal.«

³⁰ Vgl. so Küchler, *Schweigen* (s. Anm. 1), 73ff; Heine, *Frauen* (s. Anm. 8), 106–109 u. a. Die Schleierhypothese hat die Schwierigkeit, dass es kaum Belege für eine solche Praxis gibt. Vgl. Theißen, *Aspekte* (s. Anm. 1), 163. Inan/Alföldi-Rosenbaum, *Porträtplastik II* (s. Anm. 23), kennen nur ein Beispiel für einen Schleier (Nr. 222). Er wird von einer Isispriesterin getragen (vgl. auch J. Inan/E. Alföldi-Rosenbaum, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei I*, Mainz 1979, 244f).

³¹ Vgl. Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 27ff; J.M. Gundry-Volf, *Gender and Creation in 1Corinthians 11:2–16*, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*. FS Peter Stuhlmacher, Göttingen 1997, 151–171, hier 151 Anm. 1; Schrage, *Brief* (s. Anm. 2), 494; N. Baumert, *Antifeminismus bei Paulus?* (fzb 68), Würzburg 1992, 56–60; F. Siegert, *Argumentation bei Paulus* (WUNT 34), Tübingen 1985, 188; u. a. Zur Diskussion vgl. Gielen, *Beten* (s. Anm. 9), 222ff. Schaut man die Terminologie des in sich geschlossenen Abschnitts von 1Kor 11,2–16 durch, dann redet Paulus tatsächlich nirgends von einer Kopfbedeckung. Nach V.15 ist ein *Peribolaion*, eine textile Hülle, auch gar nicht erforderlich, weil die Frau stattdessen eben ihr Haar hat. Nur wenn es um die Frisur selbst geht, ergibt sich im Übrigen auch eine sinnvolle Antithese zu der in V. 5.6 erwähnten Rasur. Vgl. u. a. die ausführliche Argumentation bei Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 27ff. Anders jedoch Wolff, *Brief* (s. Anm. 1), 246: »schließlich sind V 4.7a.15 unter der Voraussetzung, Paulus wende sich gegen gelöstes Haar, nicht verständlich«; Delobel, In-

sur wurde aus langem Haar mit Schleifen, Bändern, Netzen, Nadeln und Kämmen hergestellt.³² Sie funktionierte in aufgebundener Form wie eine Hülle und sollte beim Beten und Prophezeien im Gottesdienst von den Frauen offenbar anstelle frei flatternder Haare getragen werden. Unter dieser Voraussetzung muss man den Terminus ἀκατακάλυπτος in V.5 mit »loses langes = nicht aufgestecktes bzw. aufgebundenes Haar« übersetzen. Das ist von der Septuaginta her eine mögliche, wenn auch sehr seltene Bedeutung.³³

So bestand das Problem wohl in einer bestimmten, so zu sagen liturgisch zu tragenden Frisur, bei der Paulus eine zusammengehaltene, geordnete Haartracht gegen flatterndes Haar durchsetzen wollte. Sachlich verlangt der Text dennoch eine Erklärung.

3. Zum Kontext von 1Kor 11,2–16

Woher Paulus von der erst nach seinem Gründungsaufenthalt in Korinth aufgekommenen Praxis erfahren hat, ist unbekannt.³⁴ Aus der Auftaktposition des Textes in Angelegenheiten der Gottesdienstpraxis³⁵ und in Anbetracht des unverhältnismäßig großen Argumentationsaufwandes für eine Frisurfrage lässt sich allerdings folgern, dass es sich hier um kein marginales

terpretation (s. Anm. 20), 369–376; J. Reiling, Mann und Frau im Gottesdienst. Versuch einer Exegese von 1.Korinther 11,2–16, in: Gemeinschaft am Evangelium. FS Wiard Popkes, Leipzig 1996, 197–210, hier 201.

³² Vgl. u. a. Thompson, Hairstyles (s. Anm. 24), 112; Inan/Alföldi-Rosenbaum, Porträtplastik II (s. Anm. 23), Nr. 5.7.8.10.24.49–52.61.74f.89.95.98.220; u. ö.

³³ In dieser Bedeutung findet sich der Terminus einzig in Lev 13,45/LXX. Vgl. allerdings Num 5,18/LXX, wo der Gegenbegriff ἀποκαλύπτειν vorkommt und wahrscheinlich »(Haar) auflösen« meint. Vgl. zur Problematik Schrage, Brief (s. Anm. 2), 507; Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 58–60. Aufgrund der mit dem Terminus ἀκατακάλυπτος verbundenen Vagheiten hat Gielen, Beten (s. Anm. 9), 229f, die Haartrachthypothese noch einmal modifiziert und sich für einen bereits in der anglo-amerikanischen Forschung geäußerten Lösungsvorschlag stark gemacht: Es gehe Paulus hier nicht um gelöste oder aufgesteckte Haare, sondern um die Negierung der Geschlechterdifferenz durch das Symbol einer geschlechtsspezifisch männlichen Kurzhaarfrisur (vgl. a. a. O., 231ff). Nur unter dieser Voraussetzung, so Gielen, könne ein semantischer Bruch zwischen V.4–6 und V.13–15 vermieden werden. Dagegen steht jedoch der Tatbestand, dass es nach V.4f um eine Praxis geht, die nur das Beten und Prophezeien betrifft – kurzes Haar wäre demgegenüber ein über die Liturgie hinausreichender und nicht so einfach wieder zurückzunehmender Zustand. Unter der Voraussetzung, dass Paulus in allen Versen von Gen 1 und 2 her argumentiert, lässt sich der semantische Bruch im Übrigen auch vermeiden. Allerdings ist einzuräumen, dass die Bedeutung von ἀκατακάλυπτος hier vor allem aus dem Kontext selbst abzuleiten ist – was eine gewisse Schwierigkeit darstellt und mit Unsicherheiten verbunden bleibt.

³⁴ Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 491.

³⁵ Vgl. 1Kor 11,2–14,40.

Problem in den Augen des Apostels gehandelt haben kann. Es ist der erste Punkt, den er unter den Missständen des korinthischen Gottesdienstlebens angeht. Man kann den Aufbau des Briefes also so interpretieren, dass die Frage der inakzeptablen Haartracht verkündigender Frauen für Paulus Priorität genossen hat noch vor den Missständen bei der Herrenmahlsfeier³⁶ und noch vor der Verunsicherung und Unordnung, die durch die Überbewertung bestimmter Charismen geherrscht haben.³⁷

Aus den vorausgegangenen Kapiteln 8–10 klingt auf jeden Fall noch die paulinische Ermahnung an die Korinther nach, alles zur Ehre Gottes und zum Nutzen aller geschehen zu lassen und bei niemandem, weder bei Juden noch bei Griechen noch bei der Gemeinde Gottes Anstoß zu erregen.³⁸ Gerade die letztgenannte Ermahnung könnte es auch gewesen sein, die das in 1Kor 11,2 angeschlagene Thema bei Paulus als erstes aufgerufen hat.³⁹ Um das Problem zu bearbeiten, fährt er in 1Kor 11,2ff schweres theologisches Geschütz auf. Es ist das einzige der drei auf den Gottesdienst bezogenen Themen, dem er fast sofort mit einer Schriftargumentation beizukommen versucht.

4. Zum Text 1Kor 11,2–16

4.1. Das paulinische Verständnis der Schöpfungsgeschichte als grundlegender Sachbezug für die These von V.3

Zunächst wirbt Paulus in V.2 mit einer *captatio benevolentiae* um das geneigte Ohr der Gemeinde.⁴⁰ In V.3 stellt Paulus sodann in Form einer »wichtigen«⁴¹ These ein theologisches Programm für die Bearbeitung des korinthischen Problems auf:

³⁶ Vgl. 1Kor 11,17–34.

³⁷ Vgl. 1Kor 12–14. Man kann die Reihenfolge der Themen auch anders deuten und hier eine Klimax sehen, bei der Paulus mit einer ihm zu Ohren gekommenen Formfrage beginnt und bei der er die Behandlung gottesdienstlicher Probleme bei den Charismen gipfeln lässt. Einen weiteren Vorschlag unterbreitet Wolff, Brief (s. Anm. 1), 65: Paulus stellt den Hinweis auf seine bereits bekannten Positionen in 1Kor 11,2–34 seinen neuen Ausführungen in 1Kor 12–14 voran.

³⁸ Vgl. 1Kor 10,31–33.

³⁹ In diesem Fall wäre das Problem der unangemessenen weiblichen Haartracht für Paulus zumindest das zentralste im Hinblick auf die Außenwirkung der gottesdienstlichen Versammlungen in Korinth gewesen.

⁴⁰ Wenn er sie hier dafür lobt, dass sie in allen Dingen an ihn denkt und an den Überlieferungen festhält, wie Paulus sie der Gemeinde übergeben hat, dann ist wegen der ab Kap. 11 folgenden, gleich mehrfach zielgerichteten Schelte nicht ganz klar, ob er das auch ernst meint oder ob er nicht vielmehr ironisiert. Vgl. Reiling, Mann (s. Anm. 31), 198: »im Einzelnen enthält 11,3–14,40 mehr Tadel und Zurechtweisung als Lob.«

⁴¹ Vgl. so Reiling, Mann (s. Anm. 31), 198.

θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν,
κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ,
κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

Die These ist dreigliedrig und hätte sachlich ihren besten Platz, wenn sie rundherum auf eine korinthische Säule geschrieben wäre, denn ihr Anfang »der Christus ist das Haupt jedes Mannes« hat seinen Grund im Ende der These »Haupt aber des Christus ist Gott«. Die drei Thesenteile werden vereint durch den Terminus *κεφαλὴ*, dessen Bedeutung an dieser Stelle sehr kontrovers behandelt wird.⁴² Offenbar wird *κεφαλὴ* in V.3 übertragen gebraucht, während ab V.4 ein buchstäbliches Verständnis zu überwiegen scheint. In Frage steht nur, wo die eine oder andere Bedeutung vorauszusetzen ist. Vor allem spielt hier jedoch eine Rolle, ob und inwiefern dem metaphorisch verwendeten *κεφαλὴ* in V.3 neben einem sachlichen Vorordnungsaspekt im Sinne der Hierarchie auch ein zeitlicher Vorordnungsaspekt im Sinne des Anfangs und Ursprungs innewohnt et vice versa.⁴³ An dieser für die Statusbestimmung der Frau grundlegenden Stelle scheiden sich die Geister nicht nur traditionell und entscheidet die eher konservative Exegese anders als liberalere und/oder feministische Ansätze⁴⁴, sondern heben sich auch ältere und neuere Exegese voneinander ab. Dass in einigen jüngeren Studien nur noch von der Bedeutung »Anfang, Ursprung« ausgegangen und das Verständnis »Oberhaupt« mehr oder weniger ganz abgewiesen wird⁴⁵, ist dabei sicher auch dem Bemühen geschuldet, den Text und das Image des Paulus in dieser Frage für die Gegen-

⁴² Vgl. zur Debatte u.a. Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 15–22; Reiling, Mann (s. Anm. 31), 199; Delobel, *Interpretation* (s. Anm. 20), 377–379; Baumert, *Antifeminismus* (s. Anm. 31), 97–102; A.C. Perriman, *The Head of a Woman: The Meaning of κεφαλὴ in 1Cor. 11:3*, *JThS* 45 (1994) 602–622.

⁴³ Vgl. H. Schlier, *Art. κεφαλὴ*, *ThWNT* 3 (1938) 672–682, hier 674, der darauf hinweist, dass der Überordnungsaspekt in der Septuaginta an eine Gemeinschaft gebunden ist (und sich nicht auf Einzelne bezieht). Zu 1Kor 11 führt Schlier, a.a.O., 678, aus: »κεφαλὴ meint den, der über dem anderen in dem Sinne steht, dass er sein Sein begründet. Paulus könnte auch ὄρχη sagen, wenn nicht die Beziehung auf Personen κεφαλὴ näher legte.« Zur Diskussion im englischsprachigen Raum vgl. Blattenberger, *Analysis* (s. Anm. 3), 15–22. Blattenberger selbst bevorzugt wegen der schweren Nachweisbarkeit von »Anfang, Ursprung« die hierarchische Bedeutung, das aber auch, weil er die Bedeutung »Ursprung« nicht mit der unangemessenen Gebetspraxis in eine sachliche Beziehung zu setzen vermag (vgl. a.a.O., 21). Blattenberger geht mit seiner Argumentation allerdings nicht auf das von Schlier angesprochene Problem des Gemeinschaftsbezugs ein. Zum Forschungsstand vgl. detailliert Gielen, *Beten* (s. Anm. 9), 238–241; Schrage, *Brief* (s. Anm. 2), 501–503.

⁴⁴ Vgl. Perriman, *Head* (s. Anm. 42), 602.617f.

⁴⁵ Vgl. u.a. Gielen, *Beten* (s. Anm. 9), 239–242; Baumert, *Antifeminismus* (s. Anm. 31), 98: »Wenn *kephale* nicht Oberhaupt, sondern Ursprung bedeutet, ist unser Abschnitt von einer schweren Hypothek entlastet, und wir haben dann von Zuordnung, nicht von Unterordnung zu sprechen.«

wart zu »retten«. ⁴⁶ Daneben stehen Studien, die sich eingehend mit der lexikographischen Bedeutung des metaphorisch verwendeten Terminus befasst und die semantische Alternative einer Revision unterzogen haben. ⁴⁷ Im Ergebnis findet sich hier eine vermittelnde Position, »a coherent range of meanings« ⁴⁸ vorauszusetzen, so dass die metaphorische Bedeutung von κεφαλή nur durch den jeweiligen Kontext näher bestimmt werden kann. Dieser sicher nicht auf den ersten Blick zu erkennende Kontext ist m. E. für V.3 in Gen 1 und 2 zu sehen. ⁴⁹ Das paulinische Verständnis der Schöpfungsgeschichte dürfte sowohl einen zeitlichen Vorordnungsaspekt (»temporally first« ⁵⁰) wie auch einen sachlichen Vorordnungsaspekt von κεφαλή (»that which is determinative or representative by virtue of its prominence« ⁵¹) begründen – allerdings nicht im Sinne eines Über- und Unterordnung legitimierenden Herrschaftsanspruches, sondern im Sinne einer in der Schöpfung begründeten Relation untereinander. In dieser Relation sind weder Gott noch Christus, noch Christus und der Mann oder Mann- und Frausein gleich und also austauschbar. Sie sind auch nicht für sich allein bzw. absolut zu sehen. Um das vorzuführen, ist es nötig, auf andere protologische Aussagen des Paulus zurückzugreifen und nach deren biblischen Haftpunkten zu fragen.

Der hermeneutische Schlüssel für das paulinische Verständnis der Schöpfungserzählung findet sich in Teilen sogar im 1. Korintherbrief selbst. In 1 Kor 8,6 bietet Paulus eine Bekenntnisformulierung, die – wie schon mehr-

⁴⁶ Vgl. Perriman, Head (s. Anm. 42), 618: »The ›source‹ interpretation ... has been accepted rather uncritically by those seeking to excise from Pauline thought what is seen as the canker of sexual prejudice.«

⁴⁷ Vgl. zuletzt m.W. Perriman, Head (s. Anm. 42), 602–616. A.a.O., 602 Anm. 1, sind die wichtigsten neueren Studien zu diesem Gegenstand aufgeführt.

⁴⁸ Perriman, Head (s. Anm. 42), 618. In dieses Bedeutungsspektrum rechnet Perriman folgende Möglichkeiten: »1) the physical top or extremity of an object, such as a mountain or a river; 2) more abstractly, that which is first, extreme (temporally or spatially); 3) that which is prominent or outstanding; and 4) that which is determinative or representative by virtue of its prominence.«

⁴⁹ Vgl. anders Perriman, Head (s. Anm. 42), 619: »The verse indicates no certain source of interpretative context for the use of kefalä in any of the three relationships listed.« Im Weiteren sieht Perriman die Kopfbedeckungsunterschiede zwischen Mann und Frau als Anlass der Formulierungen in V.3 und folgert daraus: »if this is the case, the description of man as head should be reckoned determinative for the other two relationships« (a.a.O., 619f). Die Schöpfungserzählung, die das Nebeneinander der drei Beziehungsmuster hier erklären könnte, kommt als Bezugspunkt bei Perriman nicht in Frage (vgl. a.a.O., 621). Vielmehr ist die »current relation – particular as it is expressed in the concrete context of worship« (ebd.) Hintergrund der These in V.3.

⁵⁰ Perriman, Head (s. Anm. 42), 618.

⁵¹ Perriman, Head (s. Anm. 42), 618.

fach gesehen wurde – auf den Verständnishintergrund für 1Kor 11,3 hinweisen dürfte⁵²:

ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
 καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
 δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ

Auch wenn es in 1Kor 8 um einen anderen Sachverhalt geht, wird doch deutlich, dass die von der Schöpfung her begründete Einzigkeit und allumfassende Vaterschaft Gottes hier die Grundlage des allgemeinen christlichen Bekenntnisses bildet.⁵³ Alles hat seinen Ursprung im Schöpfergott und Christen und Christinnen haben in ihm ihr Ziel. So ist Gott in der Perspektive des christlichen Glaubens der Anfang und die Vollendung.

Das zweite Glied der Bekenntnisformel setzt nun Christus als einzigen Kyrios in eine Beziehung zu Schöpfung und Vollendung. Die Präpositionen zeigen an, dass diese Relation nicht die gleiche wie bei Gott ist. Durch das doppelte διὰ wird Christus vielmehr als Schöpfungs- und Erlösungsmittler verstanden. So hat alles schon am Anfang durch Christus das Leben empfangen und Christen und Christinnen sind durch die Taufe in den durch das Kreuzesgeschehen eröffneten neuen Lebensbereich gestellt worden. Diese neu eröffnete Lebenswirklichkeit kann Paulus in 2Kor 5,17 und Gal 6,15 auch als καινὴ κτίσις bezeichnen.

So steht hinter dem letzten Teil der These von V.3 die Relation von Gott dem Schöpfer zu Christus, dem Schöpfungsmittler. Auch der erste und zweite Teil der These können sich in diesem Zusammenhang aber erklären, wenn man nach dem genauen biblischen Haftpunkt der Schöpfungsmittlerschaft Christi fragt. Hier kommt eigentlich nur Gen 1,26f in Frage. Das ist schon mehrfach und in ausführlicherer Weise zuletzt von H. Merklein vorgeschlagen worden,⁵⁴ wobei die bisherigen Thesen hier noch einmal ausgebaut und modifiziert werden sollen.

⁵² Vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 378; Gielen, Beten (s. Anm. 9), 241: »das Verständnis von 1Kor 11,3 erschließt sich letztlich erst von 1Kor 8,6 her.« Weil Paulus gerade vorher davon gesprochen und diesen theologischen Topos offenbar in Korinth auch als bekannt voraussetzen kann, muss er ihn in 11,3 nicht unbedingt auch noch einmal erwähnen. Er kann auch unausgesprochen hinter 1Kor 11,3 stehen. Anders Schrage, Brief (s. Anm. 2), 512, den Mangel konstatierend: »Selbst die ›Schöpfungsmittlerschaft Christi (V 3) bleibt hier unerwähnt.«

⁵³ Vgl. ähnlich auch Röm 11,36. Die dreigliedrige Allmachtsformel wird hier jedoch nur auf Gott angewendet und in keinem Teil auch auf Christus übertragen. Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 224.

⁵⁴ Vgl. Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 237ff.

- 26: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ...⁵⁵
 27a: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον
 27b: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,
 27c: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

Es ist in V.26 der vieldiskutierte Plural ποιήσωμεν, der auf den präexistenten Schöpfungsmittler Christus hinweisen und ihn einschließen könnte. Wenn man hinzuzieht, dass Paulus Christus – so wie er das in 2Kor 4,4 sagt – als Gottes Ebenbild versteht, dann bedeutet die Erschaffung des Menschen κατ' εἰκόνα θεοῦ eigentlich die Erschaffung nach dem Bilde des Schöpfungsmittlers Christus.⁵⁶ Sowohl in Gen 1,27a wie Gen 1,27b ist aber nur im Singular von *einem* bzw. *dem* ἄνθρωπος die Rede.⁵⁷ Da Gen 2 nun lehrt, dass die Frau *nach* dem Mann erschaffen worden ist und das Griechische zudem anders als das Hebräische für »Mensch« auch die feminine Möglichkeit ἡ ἄνθρωπος kennt, *muss* der hier gemeinte, maskulin determinierte erste Mensch auf jeden Fall ein Mann gewesen sein.

Dann ergäbe sich als paulinische Interpretation von Gen 1,26f:

- 26: Und Gott sprach: Lasst uns einen Mann unserem Bild gemäß und (unserem Wesen) ähnlich machen ...
 27a: und Gott schuf den Mann,
 27b: Christus gemäß schuf er ihn,
 27c: er schuf sie als männlich und weiblich.

So ist nach dem Wortlaut von Gen 1,27, wie ihn Paulus vermutlich verstanden hat, nur der Mann dem Bild und Wesen des Schöpfungsmittlers Christus gemäß erschaffen worden. Das erklärt den ersten Teil der These von V.3, nach dem Christus das Haupt jedes Mannes ist.

Doch auch das Herz der These steht in Beziehung zu Gen 1,26f. Schaut man allein auf den Wortlaut von Gen 1,27c und betrachtet ihn nur für sich, dann belegt er die sukzessive Erschaffung von Mann und Frau sogar, da das Männliche vor dem Weiblichen genannt ist. Unter einem solchen (ganz am Buchstaben und nicht am Kontext orientierten) Blick auf Gen 1,27c

⁵⁵ Vgl. Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 239: »Nach dem hebräischen Text ist der Mensch als Abbild (בְּצַלְמֵנוּ) d. h. als Repräsentant und Stellvertreter Gottes auf Erden geschaffen. Die Voraussetzung dafür ist die Gleichheit bzw. Ähnlichkeit im Wesen und im Verhalten mit Gott (כְּדִמוּתֵנוּ), die sich vor allem aus der Vernünftigkeit des Menschen ergibt. Die LXX verändert die Aussage insofern, als sie nicht mehr davon spricht, dass der Mensch *als* Abbild, sondern *nach* dem Bild, d. h. einem Urbild, geschaffen wurde.«

⁵⁶ Vgl. so auch Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 238.

⁵⁷ Zur frühen Auslegungsgeschichte von Gen 1,27 vgl. J. Jervell, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT NF 58), Göttingen 1960, 107ff.300.

fällt auch auf, dass de facto nicht noch einmal von der Ebenbildlichkeit die Rede ist, so dass diese sich folglich tatsächlich nur auf den Mann beziehen kann.⁵⁸ Aus einer solchen Verstehensperspektive heraus ist dann nur der Mann Christus ebenbildlich – während die Frau dem Manne gleicht. Schaut man in diesem Zusammenhang auch noch einmal in den Septuagintatext von Gen 2, findet sich in V.20 bezeichnenderweise (man könnte im Sinne des paulinischen Schriftverständnisses auch sagen: folgerichtig und konsistent) noch einmal der Ähnlichkeits- bzw. ὁμοίωσις-Gedanke von Gen 1,26.⁵⁹

In Eva findet Adam die ihm entsprechende Unterstützung schließlich und das heißt: die Frau ist dem Mann vom Wesen her ähnlich, aber sie ist eben auch seinetwegen und vor allem: aus ihm erschaffen worden. Insofern ist der Mann auch ihr Haupt. Er steht ihr zeitlich voran und nimmt durch den konkreten Ablauf des Schöpfungsgeschehens eine Bedeutung ein, die wohl beschrieben werden kann als »determinative or representative by virtue of its prominence«⁶⁰.

Wenn man 1Kor 11,3 von diesem, hier ganz stark verdichteten Schöpfungsverständnis her betrachtet,⁶¹ dann ist durch die beiden Rahmenthesen der protologische, soteriologische und eschatologische Horizont bezeichnet, in dem die Schöpfung erfolgt ist und in dem sie nach wie vor steht. Auch wenn Mann und Frau durch den Geist Neuschöpfung sind und daher im Geist auch gleichermaßen beten und prophezeien können, bleibt doch die durch die erste Schöpfung gesetzte Ordnung gültig – zumindest so lange, bis Gott die gesamte Schöpfung vollendet.

Nun scheint aber gerade die bei Paulus andernorts erwähnte Vorstellung der καινή κτίσις der von Paulus in 1Kor 11,2–16 statuierten Schöpfungsdivergenz völlig entgegengustehen. Das lässt sich nur lösen, wenn man Christen und Christinnen durch die Taufe aus dem Unheilszustand herausgenommen sieht, der seit den Ereignissen des Sündenfalls von Gen 3 die menschliche Existenz bestimmt. Insofern sind sie durch die Taufe neue, versöhnte Schöpfung geworden. Die durch die erste Schöpfung gesetzte sukzessiv hergestellte

⁵⁸ Dieses Verständnis wird auch noch einmal durch Gen 5,1/LXX bestätigt, wo anders als in Gen 1,26f/LXX nicht von der Erschaffung des ἄνθρωπος, sondern bezeichnenderweise von Adam die Rede ist: ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.

⁵⁹ Gen 2,20/LXX: τῶ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὁμοίος αὐτῶ. Vgl. Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 239; Schrage, Brief (s. Anm. 2), 510.

⁶⁰ So eine der Grundbedeutungen, die Perriman, Head (s. Anm. 42), 618, für die metaphorische Verwendung von κεφαλή konstatiert.

⁶¹ Anders noch Jervell, Imago Dei (s. Anm. 57), 296 Anm. 409a. Jervell kann in V.3 keinen Schriftbeweis finden. Er sieht hier eine Vorstellung der hellenistischen Gemeinde, die Paulus in V.4–6 weiter ausbaut. »Schriftbeweis und Schriftinterpretation haben wir erst in V. 7« (ebd.).

Geschlechterdualität und Ordnung der Schöpfung ist davon jedoch gar nicht berührt, denn Gen 1–2 stehen *vor* Gen 3. Insofern muss die Schöpfungsordnung an sich in der Perspektive des Paulus von ihrer dem Sündenfall zuvor liegenden Einsetzung her nie der Erlösungsbedürftigkeit unterworfen gewesen sein – und daher schwebt über ihr nach wie vor einerseits das »und siehe, es war gut« und andererseits die Hoffnung auf die Vollendung durch Gott.⁶² Deshalb konnte Paulus die Schöpfungsordnung auch uneingeschränkt bejahen.

Unter all den eben aufgeführten, an der Rezeption und Interpretation von Gen 1 und 2 orientierten Voraussetzungen enthält die These in 1Kor 11,3 dann aber auch bereits alle für den Abschnitt 11,4–16 insgesamt bedeutsamen biblischen Bezüge. Diese Bezüge werden m.E. von Paulus im Folgenden nur noch einmal entfaltet – vielleicht, weil seine auf so vielen interpretatorischen Voraussetzungen fußende These von den Korinthern auch nicht ohne Weiteres dekodiert werden konnte.

Für das gegenwärtige Verständnis der Schöpfungserzählungen ist diese These jedenfalls nicht ohne Zumutungen. Zwar deutet die Relation von Gott zu Christus an, dass es weder um eine negativ absteigende Linie noch darum geht, dass es irgendwie schwierig ist, jemandem nach- und zugeordnet zu sein.⁶³ Dennoch behält die Frau innerhalb der Geschöpflichkeit eben nur den zweiten Platz und ist selbst auch niemandes Haupt.⁶⁴ Diese aus Gen 1 und 2 gewonnenen, den Aspekt der männlichen Priorität betonenden Interpretationsergebnisse wirken heute eher fremd, zumal sie eine breite und problematische Wirkungsgeschichte entfaltet haben.⁶⁵ Sie lassen sich jedoch besser verstehen, wenn sie als Resultat einer Schrifthermeneutik betrachtet werden, die von unserem Schriftverständnis und unseren modernen Auslegungsprinzipien nahezu 2000 Jahre weit entfernt ist. Paulus hat die beiden Schöpfungsberichte nicht als verschiedene literarische Einheiten, sondern selbstverständlich als historisch-narrative Abfolge verstanden. Und er konnte Textpassagen nur

⁶² Vgl. anders Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 92, der hier Schöpfungs- und Heilsordnung so zueinander in Beziehung gesetzt sieht, dass die zweite die erste »umfängt, von ihrer Verderbnis reinigt und sie vollendet«. Infrage steht hier allerdings, ob die Schöpfungsordnung von Paulus in 1Kor 11,2ff mit Gen 3 überhaupt so zusammengedacht worden ist, dass er sie nur noch unter der Perspektive des Sündenfalls sehen konnte. M.E. gibt es im Text dafür keinen Anhaltspunkt.

⁶³ Vielmehr geht es um die Grundlagen und den Prozess der Schöpfung. Vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 379: »It is not a shame to have a κεφαλή.«

⁶⁴ Vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 379.

⁶⁵ Vgl. dazu Schrage, Brief (s. Anm. 2), 525–541. Tröstlich ist allenfalls, dass Paulus aus Gen 1 und Gen 2 nicht die gleichen pragmatischen Schlussfolgerungen gezogen hat wie der Verfasser des 1. Timotheusbriefes, für den Gen 1 und 2 die Schriftbegründung für das weibliche Lehrverbot und für die Unterordnung der Frau unter den Mann darstellten. Vgl. 1Tim 2,11f.

nach ihrem Wortlaut und unabhängig von ihrem allernächsten Kontext betrachten. Beides trennt ihn von uns.⁶⁶

4.2. Explikation und Anwendung der Eingangsthese auf das Sachproblem (1Kor11,4–15)

Nach der programmatischen Eingangsthese spricht Paulus ab V.4 das Sachproblem an:

4: πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

5: πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῆ κεφαλῆ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς.⁶⁷

Diese beiden antithetisch formulierten Aussagen nehmen das Stichwort κεφαλή noch einmal auf und setzen es jeweils zu Prophezeiung und Gebet in Beziehung.⁶⁸ Vom paulinischen Verständnis der Schöpfungserzählung her ist m. E. nun auch der hier statuierte Unterschied von Mann und Frau zu erklären. Nicht eindeutig ist jedoch, ob Paulus den Terminus κεφαλή an dieser Stelle metaphorisch oder im physischen Sinne gebraucht hat: Wer oder was wird also entehrt? Das jeweils eigene Haupt (im physischen Sinn) oder das je-

⁶⁶ Betrachtet und versteht man die Passage über die Erschaffung des Menschen – so wie das aus historisch-kritischer Perspektive unter der Voraussetzung zweier verschiedener Schöpfungserzählungen in Gen 1 und 2 getan wird, werden Gen 1,26f für sich und der Passus über die Gottesebenbildlichkeit im Kontext von V.26.27 gelesen. So kommt man zu einem generischen Verständnis von ἄνθρωπος, das folgerichtig mit »Mensch« zu übersetzen ist. Dann sind sowohl Mann wie Frau gottebenbildlich. Dieses Verständnis darf aber nicht zu dem des Paulus gemacht werden. Vgl. jedoch mit dieser Tendenz u. a. Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 81: »Bleibt doch die Frage, ob er (i. e. Paulus) nicht den jahwistischen Schöpfungsbericht gegen den der Priesterschrift ausspielt. Überträgt er die innere Reihenfolge von Gen 2,22 nun auch auf Gen 1,27? Man beachte, dass in Gen 1,26–27 »Mensch/Adam« immer kollektiv verstanden wird, nicht nur in V 27c.« Baumert berücksichtigt für seine letztgenannte Aussage allerdings weder die LXX-Fassung von Gen 1,27 noch den interpretierenden Rückbezug in Gen 5,1/LXX (!).

⁶⁷ Seit alters her geht es an dieser Stelle um die Frage, ob »jeder Mann« und »jede Frau« auch die Unverheirateten und Ungläubigen einschließt – und ob es hier nur um verheiratete Beter und Beterinnen geht. Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 500f. Diese Frage entsteht aber überhaupt erst, wenn man bei der paulinischen Generalthese von V.3 im Hintergrund als biblische Anspielung Gen 3,16 und nicht Gen 1 und 2 annimmt. Setzt man jedoch die Schöpfungs- und nicht die Sündenfallerzählung als Anspielungshintergrund voraus, dann erklären sich das πᾶς und πᾶσα als prinzipiell jede geschaffene Frau und jeden geschaffenen Mann betreffende Aussagen.

⁶⁸ Während heutige Leser und Leserinnen des Briefes an dieser Stelle noch nicht wissen, ob das Problem nun in V.4 oder V.5 oder gar in beiden Versen angesprochen ist, wird die korinthische Gemeinde selbst spätestens hier gewusst haben, was Gegenstand der nächsten Zeilen sein würde.

weils vorgeordnete Haupt (nach der metaphorischen Bedeutung)? V.3 wäre m.E. nicht nötig gewesen, wenn es jetzt nur noch um das buchstäblich gemeinte Haupt ginge. Also muss hier beim Mann Christus und zwar so, wie er durch die Schöpfung mit dem Mann in Beziehung steht – und bei der Frau der Mann, so wie er durch die Schöpfung mit ihr in Beziehung steht – beschämt werden. Wie ist das aber zu verstehen?

κατὰ κεφαλῆς ἔχων in V.4 heißt terminologisch genau genommen »(etwas) vom Haupte herab haben«⁶⁹ oder »über den Kopf hinunter haben«⁷⁰. Da ein Objekt ungewöhnlicherweise fehlt⁷¹, kann es zumindest nicht von vornherein darum gehen, etwas Bestimmtes beim Beten auf dem Kopf zu haben. So liegt es doch näher anzunehmen, hier solle etwas nicht einfach herabhängen gelassen werden. Und das kann nur langes Haar meinen.⁷² Unter dieser Voraussetzung bedeutet V.4: langes, herabhängendes Haar beim Mann entehrt beim Gebet Christus, den Schöpfungsmittler. Die logische Konsequenz lautet dann: kurzes Haar ist beim betenden Mann schöpfungs- und christusgemäß. Die Frau hingegen entehrt ihr Haupt, den Mann, wenn sie beim öffentlichen Gebet das Haar lose hängen lässt. Ihr langes Haar ist zwar schöpfungsgemäß, aber beim Beten in unaufgesteckter Form nicht dem (auch anwesenden) Mann gemäß.⁷³ Im Hintergrund steht hier anscheinend unausgesprochen die

⁶⁹ W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1971, 801: κατὰ mit Genitiv bedeutet »etwas auf dem Haupte haben (eigentlich vom Haupte herabhängend, wie ein Schleier)«.

⁷⁰ F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1971, 182, bestimmen κατὰ mit Genitiv in lokaler Bedeutung als »über – hinunter« und geben für 1Kor 11,4 »über den Kopf hinab« = »auf dem Kopf« an.

⁷¹ Vgl. Blattenberger, Analysis (s. Anm. 3), 31–33, der hier alle außerneutestamentlichen Belege für κατὰ κεφαλῆς ἔχων aus dem TLG zusammenstellt. Sieht man von den Pauluszitaten bei den Kirchenvätern ab, verbleiben zwei voneinander abhängige Texte (Posidonius und Plutarch), die jeweils das Objekt ἰμάτιον führen. Das verhält sich ähnlich für die verkürzte lexikalische Einheit κατὰ κεφαλῆς. Sie bezeichnet eine den Kopf betreffende Handlung, die begleitet sein muss »by qualifiers and objects. No example of the bare lexical unit is attributed to a veil or hair« (a.a.O., 36). Vgl. aber den einzigen Beleg in der Septuaginta in Esth 6,12, der einen Zusammenhang mit einer Kopfbedeckung nahe legt.

⁷² Der Bezug von κατὰ κεφαλῆς auf herabhängendes Haar ist syntaktisch außerhalb des Neuen Testaments zwar nicht nachzuweisen, die Alternative für eine Kopfbedeckung findet sich jedoch auch nur in Esth 6,12/LXX. Insofern bleibt der Kontext von V.4 das eigentlich bestimmende Kriterium für die Bedeutung der Passage – und der spricht m.E. eher für langes Haar. Vgl. Blattenberger, Analysis (s. Anm. 3), 37f; Lindemann, Der Erste Korintherbrief (s. Anm. 9), 240; Schrage, Brief (s. Anm. 2), 506.

⁷³ Im Allgemeinen wird in V.4–6 allerdings noch kein Bezug zur Schöpfung hergestellt. In neueren Studien wird hier das zeitgenössische, an Ehre und Schande orientierte soziale Wertesystem als primäre Bezugsnorm angesehen, für die das biblische Referenzmaterial in V.7–9 dann (nachträglich) die Begründung liefert. Vgl. Blattenberger, Analysis (s. Anm. 3), 23ff; Gundry-Volf, Gender (s. Anm. 31), 154–160.167.170; A. Wire, 1 Corinthians, in: Searching the Scriptures II, hg. v. E. Schüssler Fiorenza, New York 1994,

Ansicht, dass Adam mit kurzem Haar und Eva mit langem Haar erschaffen worden sind. Offenbar war das für Paulus *auch* ein Aspekt der Schöpfungsordnung.

So eigenartig diese hinter 1Kor 11,2ff wahrscheinlich stehenden Voraussetzungen auch wirken, so sehr scheinen sie doch von den Versen 13–15 bestätigt zu werden. Allerdings darf man den φύσις-Begriff hier dann nicht als Naturordnung im Sinne des stoischen Naturgesetzes definieren, sondern muss nachweisen, dass φύσις bei Paulus in einem Zusammenhang mit der Schöpfung steht.⁷⁴ Unter dieser Voraussetzung würde 1Kor 11,14f heißen:

Und lehrt euch nicht auch schon die Schöpfung selbst, dass es für einen Mann eine Schande ist, lange Haare zu tragen, dass es als Schöpfungsgabe für die Frau aber eine Ehre ist?

Nur soll sie dieses vom Schöpfer gegebene Haare nicht flattern lassen, sondern beim gottesdienstlichen Gebet der Schöpfungsordnung eingedenk sein. Paraphrasiert man V.13 unter diesen Maßgaben, ergäbe sich:

Urteilt selbst! Entspricht es der Schöpfungsordnung, dass eine Frau ihren Schöpfungszustand beim gottesdienstlichen Beten offen so zur Schau trägt, als gäbe es keinen Mann?

Wenn es sich so verhält, nimmt Paulus die schöpfungstheologische Kompetenz der Korintherinnen und Korinther hier ernst. Er erwartet aber auch, dass sie aufgrund ihrer Kompetenz auf seine Frage mit »nein« antworten. Damit würde es in 1Kor 11,4ff in erster Linie um theologische, von der Schrift her vorgegebene Normen und weniger um gesellschaftliche Standards gehen, die Paulus und die Korinther teilten und von denen her zu entscheiden war, was jeweils Schande und Ehre ist.⁷⁵ Dass die Außenwirkung der korinthischen Gottesdienstgebetspraxis nach den herrschenden Sozialnormen beurteilt wurde, ist damit nicht bestritten. Die paulinischen Begründungsmuster für eine Korrektur des thematisierten Verhaltens sind m.E. nach innen hin

153–195, hier 177. Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 65ff, diagnostiziert hier ein affektiertes männliches Auftreten und die Verletzung ästhetischer Kategorien durch die Frauen in Korinth, die damit zugleich auch »einen Mangel an Ehrfurcht und Lauterkeit« gegenüber Gott und seiner Gemeinde signalisieren (a.a.O., 73). Hinter den paulinischen Ausführungen stehe »das Empfinden, dass unordentliches Benehmen die Reinheit der Atmosphäre des Gottesdienstes stört« (a.a.O., 72).

⁷⁴ Gegen Schrage, Brief (s. Anm. 2), 521f, der hier keinen Zusammenhang sieht. Unter der Voraussetzung eines Bezugs zur Schöpfung entfällt im Übrigen auch die Zuweisung des (intellektuell kaum verzeihlichen) Irrtums an Paulus, natürlicherweise wüchsen Männern kurze und Frauen lange Haare. Vgl. Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 179 (»intellektuelle Fehlleistung«) und a.a.O., 178: »Diese Berufung auf die ›Natur‹ ist ein Irrtum, denn auch Paulus hätte durchschauen können: Von Natur aus gibt es weder kurze noch lange Haare ...!«

⁷⁵ Anders Blattenberger, Analysis (s. Anm. 3), 23: »The language that Paul uses invokes not just Christian norms, but social norms that could be understood by both believer and unbeliever. The appeals to shame and honor in the letter are meant to preserve the Christian community as a place where the best societal norms are upheld.«

jedoch nicht primär soziokulturell motiviert, sondern haben binnengemeindlich gesehen primär eine theologische Basis. Damit gab für Paulus nicht die Gesellschaft, sondern zuerst die Schrift die Verhaltensnormen der Gemeinde im Gottesdienst vor. Nur so ist m. E. auch zu erklären, warum Paulus sagen konnte, dass das von ihm eingeforderte Verhalten in *allen* Gemeinden praktiziert wurde, obwohl diese weit im östlichen Mittelmeerraum verteilt waren und trotz allgemein-hellenistischer Prägung möglicherweise auch lokale Sitten und Bräuche kannten.⁷⁶

Das hier aufgezeigte Verständnis von 1 Kor 11,13–15 ist jedoch nur plausibel, wenn sich nachweisen lässt, dass der φύσις-Begriff bei Paulus generell einen Schöpfungsbezug haben kann. Schaut man sich die paulinische Verwendung des Begriffs an, bezeichnet φύσις zwar mehrfach die durch jeweilige Abstammung religiös determinierte Beschaffenheit.⁷⁷ An einigen Stellen ist es aber auch als »natürlicher Zustand«⁷⁸ und »Naturordnung«⁷⁹ zu übersetzen. So ist der Gebrauch des Terminus bei Paulus nicht einheitlich.

Für das semantische Feld des φύσις-Begriffs in 1 Kor 11,14 kommen nur die beiden letztgenannten Bedeutungen in Betracht. Bei beiden Verwendungen steht m. E. nun infrage, ob der natürliche Zustand wie auch die Naturordnung von Paulus überhaupt ohne jede Beziehung zu schöpfungsmäßig einmal begründeten Zuständen und Gegebenheiten gedacht werden können. In Röm 1,26f beschreibt Paulus Homosexualität als nicht natürlich, was hier eigentlich aber meint: Verkehrung der Schöpfungsordnung und zu tragende Konsequenz für die Vertauschung des Schöpfers mit dem Geschöpf.⁸⁰ Auch Gal 4,8 steht mit der Bemerkung über die Götter, die von Natur aus gar keine sind, in einem schöpfungstheologischen Horizont: diese Götter sind von den Galatern früher in Unkenntnis des Schöpfergottes verehrt worden. Die von ihnen nun gewonnene Kenntnis des Schöpfergottes erweist den Kosmos als von Gott geschaffen und entlarvt die ehemaligen Götter der Galater in ihrer natürlichen Beschaffenheit – d. h. von der Schöpfung her – als Scheingötter.⁸¹ Selbst in Röm 2,14, wo φύσις in einer Antithese zu νόμος steht und Paulus davon ausgeht, dass die Heiden von Natur aus die Werke des Gesetzes tun können, ist ein solcher Zusammenhang gegeben, denn hier besteht eine gedankliche Rückbindung an Röm 1,19f, wo es heißt, dass man von den Werken

⁷⁶ Vgl. dazu auch unten die Ausführungen zu 1 Kor 11,16.

⁷⁷ Vgl. Gal 2,15; Röm 2,27. Diesem Gebrauch inhäriert ein starker religionsgeschichtlicher Aspekt. Vgl. auch Röm 11,21.24.

⁷⁸ Vgl. Gal 4,8. Röm 11,21.24 inhäriert in der übertragenen Bedeutung zwar auch der Aspekt religiöser Herkunft, auf der einfachen Bildebene ist jedoch die natürliche Beschaffenheit gemeint.

⁷⁹ Röm 1,26; Röm 2,14.

⁸⁰ Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK 7/1), I: Zürich u. a. 1978, 109 Anm. 201; K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 49f; Blattenberger, Analysis (s. Anm. 3), 39.

⁸¹ Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1962, 202: »Die Galater aber gaben ihm (i. e. dem Kosmos) diese ihm nicht zukommende Verehrung, weil sie in Unkenntnis des Schöpfergottes die Sicherheit und Geborgenheit ihres Daseins von der Befolgung des Weltgesetzes erwarteten.« Vgl. auch L. J. Martyn, Galatians (AncB 33A), New York 1997, 410f: »The Galatian's idols were nothing more than natural things. They belonged to the created realm ...«.

der Schöpfung mit der Vernunft auf Gottes unsichtbare Wirklichkeit schließen kann.⁸² Aufgrund solcher Beobachtungen ist m.E. der φύσις-Begriff auch in 1Kor 11,14 in einem schöpfungstheologischen Horizont zu verstehen.⁸³

Unter dieser Voraussetzung entsprechen sich thematisch V.4 und V.14 und ist Adam also mit kurzen Haaren erschaffen worden. Analog entsprechen sich V.5 und V.6 sowie V.13 und V.15. Gerade der letzte Teil von V.15 mit dem δέδοται weist m.E. auch noch einmal auf »Gott als Geber«⁸⁴ des langen Haars und damit auf einen schöpfungsmäßigen Zusammenhang hin.

In V.5b–6 wird Paulus nun drastisch. Paraphrasiert man den Inhalt der paulinischen Aussagen auf dem Hintergrund der hier vertretenen These, dann lauten sie: Wenn die Frau sich nicht an ihre Schöpfungsposition hält, dann kann sie auch gleich die Schere ansetzen und ihren Schöpfungszustand verunstalten. Damit wird nur noch einmal deutlich, was hier eigentlich für Paulus auf dem Spiel stand. Wenn die Schöpfungsidentität infrage gestellt war, ging es um mehr und theologisch Tiefgründigeres als nur um die Wahrung einer konventionellen, auch die Außenwirkung der Gemeinde berührenden Geschlechtsrollensymbolik.⁸⁵ Dann waren diese Symbole für Paulus auch nicht psychosozial »überdeterminiert«⁸⁶, sondern stand für ihn schlicht ein wichtiger Aspekt der Schöpfungsordnung und damit schriftgemäßes Verhalten zur Disposition.⁸⁷

⁸² Vgl. Wilckens, Brief an die Römer (s. Anm. 80), 135: »Was Paulus 1,19f von der allen Menschen durch die Schöpfung eröffneten Gotteserkenntnis gesagt hat, kommt nun hier positiv im Blick auf heidnische Gesetzeserfüllung zum Tragen.«

⁸³ Vgl. auch Siegert, Argumentation (s. Anm. 31), 200. Siegert bezieht sich hier allerdings auf 1Kor 15,45: »Dass in natürlichen Vorgängen Gott als Urheber mitgedacht wurde, belegt implizit 1Kor 15,44 ... Warum? Weil schon beim natürlichen Vorgang des Säens ... Leben aus etwas Sterbendem entsteht ... – das sind für Paulus, für seine Umwelt und für biblisches Denken überhaupt evidente Verweise auf Gottes Schöpferhandeln.«

⁸⁴ Lindemann, Der Erste Korintherbrief (s. Anm. 9), 246.

⁸⁵ Vgl. dagegen aber Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 173–180; Gundry-Volf, Gender (s. Anm. 31), 153ff; u.a.

⁸⁶ Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 173.179f

⁸⁷ Vgl. dagegen Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 174: »Die Relativierung der Geschlechtsrollensymbolik löst bei Paulus solch »panische« Reaktion aus, weil er mit ihr die ganze Ordnung auf sexuellem Gebiet bedroht glaubt.« Theißen sieht einen möglichen biblischen Hintergrund für die paulinische Reaktion in Dtn 22,5. Man kann hier insgesamt nur sehr vorsichtig weiterfragen, ob die Frau, um ihrer Schöpfungsposition entsprechend die Beziehung zu Christus und Gott herstellen zu können, sich äußerlich am kurzhaarigen Schöpfungszustand des Mannes zu orientieren hatte und wie er nichts vom Kopf herabhängen lassen sollte. Damit hätte sie sich äußerlich beim Gebet im Gottesdienst am Mann insofern orientieren sollen, als sie die männliche Kreatürlichkeit zum Maßstab ihres eigenen liturgischen Auftretens machte. Wirklich beantworten lassen sich solche Fragen aber nicht.

Wenn man die intensive Argumentation des Paulus mit der Schöpfungsgeschichte hier ernst nimmt, muss die korinthische Position etwas mit der Interpretation von Gen 1 und Gen 2 zu tun gehabt haben. Möglicherweise hatten die korinthischen Frauen, durch die Taufformel von Gal 3,28 veranlasst, ihre Schöpfungsposition von ihrer Christuzugehörigkeit her relativiert.⁸⁸ Vielleicht hatten sie ihrer durch den Mann in der ersten Schöpfung vermittelten kreatürlichen Wirklichkeit im Bewusstsein der durch die Taufe gewirkten christlichen Neuschöpfung keine Rechnung mehr getragen. Dann hätten sie die nach Paulus auch für Christen und Christinnen weiterhin bestehende Realität und Gültigkeit der ersten Schöpfungsordnung außer Kraft gesetzt.⁸⁹ Passen würde das, denn die Korinther hätten hier dann nur einmal mehr die fort-dauernde Gültigkeit der irdisch-geschöpflichen Existenz auch für Getaufte in Frage gestellt.

Dass die theologische Position der Korintherinnen nicht ganz schlecht gewesen sein kann, wird auch in der Forschung immer wieder zugestanden, da Paulus sich hier offenbar in der Defensive befand.⁹⁰ Dass sich diese Position tatsächlich auf die in der Taufe begründete Gleichheit in Christus bezogen haben könnte, legt als Indiz 1Kor 12,13 nahe, wo Paulus die galatische Taufformel in reduzierter Form anführt und das dritte, auf Gen 1,27LXX anspielende Gegensatzpaar »hier ist nicht männlich und weiblich« übergeht.⁹¹ Andererseits widerspricht das in 1Kor 11,2ff vertretene paulinische Anliegen der Taufformel gar nicht, denn auch als Getaufte bleiben Griechen für ihn ja Griechen, Sklaven Sklaven und Frauen Frauen. Die Differenzen bestehen weiterhin, aber sie sind für die Christusbeziehung irrelevant, da keiner dem und der anderen etwas in der Christusbeziehung voraus hat. Die einmal gesetzte Schöpfungsordnung ist durch die eschatologische Erlösung für Paulus jedoch, solange das Irdische währt, nicht aufgehoben.

Die Taufformel von Gal 3,28 kann m.E. in Korinth jedoch nicht der alleinige theologische Bezugspunkt für die innovatorische liturgische Praxis gewesen sein. Paulus greift sie schließlich nur sehr versteckt in 1Kor 11,11 auf und argumentiert weitaus stärker von der Schöpfungserzählung her selbst. Möglicherweise ist sie jedoch Anlass für eine von den Korintherinnen in christlicher Perspektive vorgenommene Neuinterpretation von Gen 1 und 2

⁸⁸ Das ist umso wahrscheinlicher, als Gal 3,28 ja eine Anspielung auf Gen 1,27 und damit einen Bezug zur Schöpfungsgeschichte enthält. Vgl. Wire, 1Corinthians (s. Anm. 73), 178.

⁸⁹ Vgl. Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 243: »Der Konflikt, den er (i.e. Paulus) mit unserem Text bewältigen will, (resultiert) aus einer unterschiedlichen Interpretation von Gal 3,28.«

⁹⁰ Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 497: »Allerdings ist es nicht leicht, zwischen korinthischen Argumenten und der paulinischen Stellungnahme zu differenzieren, zumal die korinthischen Frauen theologisch nicht schlecht argumentiert zu haben scheinen und Paulus sich ganz offensichtlich in der Defensive befindet.«

⁹¹ Vgl. dazu auch Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 170.

gewesen, die auf eine in Christus realisierte eschatologische Aufhebung der Schöpfungsordnung zielte.⁹² Sieht man in dieser Aufhebung den eigentlichen sachlichen Bezugspunkt der paulinischen Argumentation, wird auch plausibel, warum der Apostel in einer solchen, auf den ersten Blick nur Äußerlichkeiten betreffenden Frage derart schweres theologisches Geschütz auffährt.

Wenn der Duktus des bisherigen Argumentationsgangs in dieser Weise als konsistent bestimmt werden kann, dann stellen V.7–9, die nun einen direkten Rekurs auf die biblischen Bezüge nehmen, eine erste Entfaltung von 1Kor 11,3 dar.

- 7: Ἄνθρωπος μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν
Gen 1,26f εἰκῶν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων·
Gen 2,21–23 ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν.
Gen 2,21f 8: οὐ γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·
Gen 2,18ff 9: καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἄνθρωπος διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.

Während es in V.7 um die in Gen 1,26f festgestellte Gottebenbildlichkeit des Mannes geht, kommt in den Versen 8 und 9 die Geschichte der Erschaffung Evas aus der Seite Adams in den Blick. Alle vier Anspielungen liefern nun die auch ausgeführte Begründung dafür, dass der Mann beim gottesdienstlichen Beten und Prophezeien vor Gott äußerlich-geschöpflich gesehen einen anderen Status einnimmt als die Frau, und dass die Frau in einer schöpfungsmäßigen Relation zum Mann steht. Nur auf dieses im Schöpfungsablauf gesetzte Faktum hebt Paulus hier ab. Die im Kontext von Gen 2 nur wenig später von Adam freudig festgestellte gelungene Ebenbürtigkeit der Neuschaffung war für das paulinische Verständnis von Gen 2,18–22 offenbar nicht von Bedeutung. Allerdings bringt Paulus hier nicht noch einmal Christus ins Spiel, sondern spricht von der direkten Gottebenbildlichkeit des Mannes, an der die Frau nur mittelbaren Anteil hat.⁹³ Insofern bietet er formal eine

⁹² Vgl. so auch Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 244: »man (wird) annehmen dürfen, dass die Aufgabe der Geschlechtsrollensymbolik der Ausdruck für eine überwunden geglaubte Schöpfungsordnung war. Gal 3,28 wurde von den Frauen offensichtlich prinzipiell-innovatorisch interpretiert. Die neue Schöpfung ›in Christus‹ hebt die alte schöpfungsmäßige Geschlechterdifferenz auf.«

⁹³ Zur Problematik vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 509–511. Das betrifft auch das Verständnis von δόξα: »Allein der Mann wird als der benannt, der Gottes Lichtglanz reflektiert, die Frau reflektiert nur diesen Reflex« (a.a.O., 511). Schrage weist an dieser Stelle auf einen theologischen Widerspruch zu Röm 3,23 hin. Ein solcher besteht m. E. jedoch nicht, wenn man hier von Paulus nur die Schöpfungsreihenfolge – ohne Gen 3 – gespiegelt sieht, um die Relationen der Geschlechter grundsätzlich zu verdeutlichen. Nur um die Wahrung solcher Relationen geht es hier m. E. und nicht um Komplementarität. Vgl. aber Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 100: »So ist der Mann ohne Frau glanz- und würdelos, die Frau aber ohne ihn grundlos. Beide können nur in der Beziehung zueinander existieren und sich entfalten.« Solche Schlussfolgerungen stehen deutlich im Widerspruch zu 1Kor 7,7ff.

etwas andere Lesart von Gen 1,26f als in 1Kor 11,3. Sachlich bietet jedoch 1Kor 11,3 m.E. die Überschrift, von der her alles Folgende zu verstehen ist. Und von dieser Überschrift her ist Christus als Schöpfungsmittler für Paulus wohl nirgends weg zu denken.

V.10 gilt als eine notorische *crux interpretum*⁹⁴ oder einfacher gesagt: als »eine äußerst harte Nuss«⁹⁵, die vielleicht auch nie wirklich zu knacken sein wird.⁹⁶ Selbst wenn man den Begriff ἐξουσία noch im Anschluss an 1Kor 6,12 und 10,23 als Freiheit zum eigenen Handeln im Rahmen einer schöpfungsmäßigen Bezogenheit auf den Mann deuten kann,⁹⁷ bleibt die Wendung »mit Rücksicht auf die Engel« bei allen Lösungsversuchen rätselhaft.⁹⁸ Einer der vielen Vorschläge geht dahin, im Plural von Gen 1,26: »Lasst uns Menschen machen!« auch Schöpfungengel inbegriffen zu sehen.⁹⁹ Paulus wäre aufgrund seines Verständnisses von Gen 1,26, das einige jüdische Parallelen hat¹⁰⁰, dann der Ansicht gewesen, dass Engel bei der Schöpfung dabei gewesen sind und nun die kreatürlichen Ordnungen der Welt hüten und Verstöße ahnden.¹⁰¹ Das ist nicht unwahrscheinlich, zumal Paulus sich in V.7 gerade auf Gen 1,26 bezogen hat.¹⁰² Der Vers würde in paraphrasierter Form dann in

⁹⁴ Vgl. M. Lattke, Art. κεφαλή, EWNT II (1981) 701–708, hier 704; Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 385; Gielen, Beten (s. Anm. 9), 242; Schrage, Brief (s. Anm. 2), 513.

⁹⁵ Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 240.

⁹⁶ Vgl. Lindemann, Der Erste Korintherbrief (s. Anm. 9), 243; Reiling, Mann (s. Anm. 31), 205, die vom unlösbaren Geheimnis sprechen.

⁹⁷ Vgl. Thompson, Hairstyles (s. Anm. 24), 112. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 514, weist darauf hin, dass ἐπί im Zusammenhang mit ἐξουσία den Gegenstand, »über den Macht ausgeübt wird« bezeichnet. Vgl. auch Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 240f: »Argumentativ geht es also darum, dass die Frau wegen ihrer schöpfungsmäßigen Besonderheit über ihren Kopf Gewalt haben soll.« Weitere Interpretationsvorschläge bei Gielen, Beten (s. Anm. 9), 242ff.

⁹⁸ Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 515: der Sinn ist »freilich äußerst dunkel und umstritten«. U.a. wird vorgeschlagen, in den Engeln Boten aus anderen Gemeinden zu sehen, die durch das Verhalten der Korintherinnen schockiert werden könnten. Vgl. die bei Gielen, Beten (s. Anm. 9), 244 Anm. 79, aufgeführten Vertreter dieser Hypothese: u.a. A. Padgett, Paul on Women in the Church, JSNT 20 (1984) 69–86, hier 81–82.

⁹⁹ Vgl. Küchler, Schweigen (s. Anm. 1), 100f.

¹⁰⁰ Vgl. Jub 2,1–16; 4,6; slawHen 29,1; 4Esr 6,41.

¹⁰¹ Vgl. Küchler, Schweigen (s. Anm. 1), 100.

¹⁰² Anders Schrage, Brief (s. Anm. 2), 516: »Weniger wahrscheinlich ist, dass Paulus an die Engel als Hüter der Schöpfungsordnung denken sollte ... weil dabei ... schwierig bleibt, dass man sich die Engel im Gottesdienst präsent vorzustellen hat.« Warum soll diese Vorstellung jedoch so schwierig sein? Wenn die Engel eine Aufsichtsfunktion innehatten, mussten sie diese allezeit und überall wahrnehmen. Auch die gefallenen Engel von Gen 6,1–4 kämen als Anspielung hinter dieser Bemerkung eventuell in Betracht. Nestle/Aland²⁷ indizieren das am äußeren Rand des Textes. Vgl. ebenso Theißen, Aspekte (s. Anm. 1), 176–178; Wire, 1Corinthians (s. Anm. 73), 179; u.a. Dann wäre es die sexuelle Verführungskraft der langen Haare für solche Engel gewesen, die

etwa heißen: Wegen der Schöpfungsordnung und der über sie wachenden Engel soll die Frau in Bezug auf ihren Kopf und im Hinblick auf den Mann beim gottesdienstlichen Gebet die richtigen Entscheidungen treffen.

In 1Kor 11,11 bietet Paulus anscheinend nun endlich ein echtes christliches, seinem Evangelium auch entsprechendes Argument, auch wenn er dafür anscheinend halb wieder zurücknehmen muss, was er vorher gesagt hat.¹⁰³ Wenn man voraussetzen darf, dass sich die Formel *ἐν κυρίῳ* auf Christus bezieht – so wie das bei Paulus zu allermeist der Fall ist,¹⁰⁴ dann ist das hier Gesagte aber auch nicht ohne Weiteres mit dem paulinischen Evangelium überein zu bringen, weil Mann und Frau sich unter dieser Maßgabe gegenseitig in Christus begründen und ein Mann ohne Frau und eine Frau ohne Mann jeweils keine Existenzberechtigung im Herrn hätten. Plausibler ist hingegen, wenn es Paulus hier wiederum nur um den Aspekt der durch den Schöpfungsmittler Christus ursprünglich gesetzten und auch im neuen Sein fortwährenden Bezogenheit der Geschlechter untereinander gegangen ist: In Christus waren und sind weder Mann noch Frau absolut. Beide befinden sich weiterhin in der durch die Erstschöpfung begründeten Dualität und Relation und sollen die göttlichen und durch Christus mitgestalteten Ordnungen auch als Christen und Christinnen respektieren. M.E. ist Paulus auf diesen Satz hier allerdings nur gekommen, weil er mit seiner gesamten Argumentation konsequent

Paulus hier vermeiden wollte. In den Gesamtduktus des Abschnitts, der immer wieder bei der schöpfungsmäßigen Nachordnung der Frau hinter dem Mann ansetzt, fügt sich diese Annahme jedoch nicht ein, so dass m. E. hier doch besser noch von den wachsam Schöpfungsengeln auszugehen ist. Vgl. auch Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 385 f.

¹⁰³ Vgl. Schrage, Brief (s. Anm. 2), 496; Lindemann, Der Erste Korintherbrief (s. Anm. 9), 244; Reiling, Mann (s. Anm. 31), 206. Anders jedoch Merklein, Spannungsfeld (s. Anm. 19), 241: »Allerdings handelt es sich nicht, wie häufig behauptet wird, um eine Einschränkung, sondern um die Fortführung und Aufgipfelung der bisherigen Argumentation.« Zur Frage der Kompatibilität der Verse 11f mit den Versen 7–9 vgl. auch Gundry-Volf, Gender (s. Anm. 31), 160ff; zu den mit 1Kor 11,11f insgesamt verbundenen Problemen vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 381–385.

¹⁰⁴ In den weitaus meisten Fällen bezieht sie sich bei Paulus auf Christus (vgl. 1Kor 4,17; 7,22.39; 9,2; 16,19; 2Kor 2,12; Gal 5,10; Röm 10,9; u. ö.), während sie Gott nur in biblischen Zitaten meint (vgl. sicher nur 1Kor 1,31; 2Kor 10,17). Da es allerdings – wie auch V.12 zeigt – um die Interpretation von Gen 1 und 2 geht, ist nicht ganz auszuschließen, dass hier Gott gemeint ist. Unter dieser Voraussetzung wäre V.11 sehr eng mit V.12 verbunden und das Ganze klar eine weitere, in sich geschlossene schöpfungstheologische Überlegung. Diese Interpretation bevorzugt Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 384, da sonst weder die Bedeutung von V.11 (was heißt es, dass Mann und Frau als Christen voneinander abhängig sind?) noch der Bezug zu V.12 deutlich wird. Delobel fügt ebd. allerdings an, falls doch Christus gemeint ist, dann »Christ is mentioned here as the basis of the creation order in parallel with God in V 12. This corresponds with the roles attributed to God and Christ according to 1Cor 8,6.«

im Rahmen der Schöpfungsgeschichte kreist.¹⁰⁵ Davon ist auch die These in 1Kor 11,11 nicht unabhängig.¹⁰⁶ Insofern geht es in V.11 aber auch um nichts Neues.¹⁰⁷ Nicht zuletzt zeigt 1Kor 11,12, dass Paulus den schöpfungstheologischen Argumentationsgang noch nicht verlassen hat, denn in V.12a spielt Paulus m. E. nun noch einmal auf die Erschaffung der Frau aus dem Mann in Gen 2,21f an und nimmt im Weiteren auf die ab Gen 4,1 geschilderte Erhaltung der Schöpfung Bezug.¹⁰⁸ Dass er auf die Erschaffung der Frau aus dem

¹⁰⁵ Vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 385.

¹⁰⁶ Anders Baumert, Antifeminismus (s. Anm. 31), 90f, der in V.12 einen Bezug auf den ersten und den letzten Adam sieht: »Wie die Frau aus dem (ersten) Adam (wurde), so der zweite Adam durch die Frau« (a.a.O., 90). Dieser Gedanke führt bei Baumert zu folgender Konsequenz: »Von der Schöpfung her ist der Mann der ›Ursprung‹, von der Erlösung her ist die Frau die ›Vermittlerin‹« (a.a.O., 93). Gegen diese These spricht grundlegend, dass Paulus in V.12 zum einen gar nicht von Adam spricht, und zum anderen, dass er immer dort, wo er Adam Christus gegenüberstellt, seine Bezugnahmen durch die Namen jeweils deutlich unterscheidend kennzeichnet (vgl. Röm 5,14ff; 1Kor 15,21f.45–47). Zudem ist ἡ γυνή beide Male determiniert und müsste einmal Eva in Beziehung zu Adam und einmal Maria in Beziehung zu Jesus meinen, so dass Paulus hier die »beiden Urpaare« schildert und »an dem Messias und seiner Mutter die Erlösung der Geschlechterbeziehungen« darstellt (a.a.O., 95). Dem steht sowohl die von Baumert angeführte Stelle Gal 4,4 selbst entgegen, da γυνή hier keinen Artikel führt und die Aussage in erster Linie auf die *menschliche* (nicht weibliche) Herkunft Christi zielt, als auch die Tatsache, dass Maria bei Paulus eine derart exponierte Position wohl kaum zukommt (nicht einmal ihr Name ist ihm wichtig).

¹⁰⁷ Gegen Gundry-Volf, Gender (s. Anm. 31), 163ff, u. a. ist daher auch zu vermuten, dass Paulus mit V.11f in Bezug auf die Geschlechterhierarchie keine neuen, auf Egalität im Herrn gestimmten Töne anschlägt und die Schöpfungsgeschichte eben doch nur in *einer* Perspektive liest. Vgl. jedoch a.a.O., 170: »With respect to the question of *gender hierarchy*, he can read creation in two ways. It can be construed in a patriarchal sense (... VV 7–9) but also in an egalitarian sense (... VV 11f). Creation thus provides no single perspective on the question of gender hierarchy.« Gundry-Volf geht in ihrer Studie nicht auf die Schöpfungsmittlerschaft Christi ein, von der her auch die Geschlechterrelation m. E. in der Konsequenz als christusvermittelt gedacht werden muss. So sieht sie, a.a.O., 170, im Ergebnis hinter 1Kor 11,2ff »a complex method to deal with the complex reality of Christian existence in its particular inculturation in first century Corinth«. Demgegenüber ist hier m. E. eher eine komplexe, für christliche Existenz in ihrer Gültigkeit von Paulus eingemahnte Schöpfungstheologie zu konstatieren.

¹⁰⁸ Vgl. Delobel, Interpretation (s. Anm. 20), 382. Im Zusammenhang mit der Reihenfolge der Nennung der Herkunft des Mannes vor der Herkunft der Frau sind m. E. in V.12 auch die beiden Präpositionen ἐκ und διὰ von Bedeutung. Dass Paulus in Gal 4,22f für die Geburt der Söhne durch die Frauen jeweils ἐκ verwendet und nicht zu διὰ wechselt, verstärkt den Eindruck, dass der zwar nicht in Gal 4,22f, dafür aber in 1Kor 11,12 vorhandene Kontrast zwischen Mann und Frau die Verwendung der Präpositionen bedingt hat (vgl. auch die Verwendung von ἐκ in V.8!). Nur der schöpfungstheologische Horizont kann m. E. daher erklären, dass Paulus in V.12 für den gleichen Akt wie in Gal 4,22f διὰ verwendet, denn untersucht man die Bedeutung der Präpositionen, verdichtet sich die

Mann (Gen 2,21f) in der gesamten Perikope gleich dreimal anspielt, zeigt, dass ihm gerade an diesem Text und den daraus folgenden Konsequenzen besonders gelegen gewesen sein muss. Wenn Paulus am Ende von 1Kor 11,12 alles, die Entstehung und Erhaltung von Frau und Mann und deren Sein im Herrn, auf den Schöpfergott selbst zurückführt, befindet er sich eigentlich wieder bei der verdichteten Programmatik von 1Kor 11,3. In V.12 dürfte damit die Explikation der eingangs von Paulus aufgestellten These enden.

1Kor 11,13–15 wird in der Regel als weiterer Neueinsatz der Argumentation verstanden.¹⁰⁹ Paulus hat mit seinen theologischen Beweisführungen nicht das erreicht, was er wollte, also fängt er nun an, Natur, Sitte und Konvention ins Spiel zu bringen.¹¹⁰ Träfe dieser Eindruck zu, würde Paulus jetzt sowohl seine Schriftargumente wie auch das darauf bezogene christliche Argument entwerfen. Auflösen lässt sich das Problem nur, wenn man wie – oben ausgeführt – hinter dem Terminus φύσις bei Paulus einen Bezug zur Schöpfung sieht.¹¹¹ Dann sind jedoch nicht nur die Verse 1Kor 11,3–12, sondern ist die gesamte Perikope als ein konsistenter Argumentationsgang auf dem Hintergrund von Gen 1 und 2 zu betrachten.

Unter dieser Maßgabe schlägt Paulus in V.13–15 nun aber doch konziliantere Töne an. Zwar versucht er noch ein letztes Mal, die aufgebundene Frisur als die dem gottesdienstlichen Beten einzig angemessene zu beschreiben, er

Annahme noch einmal, dass sie von Paulus bewusst gewählt worden sind, um erneut auf die primäre Schöpfungsposition des Mannes gegenüber der Frau zu verweisen. Gegen Gundry-Volf, *Gender* (s. Anm. 31), 163, die beiden Geschlechtern von der Schöpfung her »a position of priority over the other« konzidiert und daher auch 1Kor 11,12 in Spannung zu 11,8f sehen muss; vgl. auch a.a.O., 164ff). Während ἐκ mit Genitiv bei Personen den Ursprung durch Zeugung und Geburt, die Ursache, die familiäre Herkunft (vgl. Bauer, *Wörterbuch* [s. Anm. 69], 465) und »den Stoff, aus dem etwas gefertigt ist« (a.a.O., 467; ebd.: »vielleicht auch 1Kor 11,12 ἡ γυνή ἐκ τοῦ ἀνδρός«) bezeichnet, kommt διὰ mit Genitiv eine äquivalente Bedeutung bei Personen nicht zu. διὰ mit Genitiv zeigt die vermittelnde Person an. Vgl. a.a.O., 358; Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* (siehe Anm. 70), 180. In der Bedeutung von Urheber und Ursprung steht es sonst bei Paulus bei Gott und Christus. Hier sind vor allem die 1Kor 11,12 verwandten Stellen 1Kor 8,6 und Röm 11,36 wichtig, da hier interessanterweise jeweils auch beide Präpositionen im Zusammenhang der göttlichen (und durch Christus vermittelten) Schöpfung und Zielgerichtetheit aller Dinge (τὰ πάντα) begegnen. Gerade die sprachliche Nähe von Röm 11,36 und 1Kor 8,6 zu 1Kor 11,12 darf m.E. auch nicht übersehen werden, denn sie indiziert in besonderer Weise einen Bezug zur Schöpfung im gesamten Vers 1Kor 11,12, auch wenn die Präpositionen hier anders als in 1Kor 8,6 – d.h. Mann und Frau – zugeordnet sind.

¹⁰⁹ Vgl. Schrage, *Brief* (s. Anm. 2), 520: »Offenbar hat Paulus selbst das Gefühl, die eingeforderte Haartracht der Frau noch nicht schlüssig erwiesen zu haben, weshalb er neue Argumente in Frageform nachschiebt.«

¹¹⁰ Vgl. Gielen, *Beten* (s. Anm. 9), 225: »Ausdrücklich wird jetzt die Natur als Maßstab gesellschaftlich-kultureller Konvention angeführt.«

¹¹¹ Siehe oben S. 224.

gibt sich aber noch mehr Mühe, das lange Haar der Frau nicht prinzipiell zu diskreditieren, sondern seine Schöpfungsgemäßheit herauszustreichen. So hat er einerseits für das liturgische Auftreten der Frauen die Gültigkeit der Schöpfungsordnung eingemahnt, muss andererseits das »siehe, es war gut« der Schöpfung aber auch nicht in Frage stellen. Mehr war von Paulus dazu offenbar nicht zu sagen. Darum konnte er hier auch abbrechen.

4.3. Konsequenzen für das Verständnis der Rahmenverse 1Kor 11,2-16

Zu überlegen ist unter den oben beschriebenen Voraussetzungen noch, wie die Termini *παράδοσεις* und *συνήθεια* in den Rahmenversen 1Kor 11,2 und 16 zum gesamten schöpfungstheologischen Argumentationsgang in Beziehung stehen. Zu den *παράδοσεις* gehören nach der hier vertretenen Auffassung konsequenterweise nicht nur die Abendmahlsüberlieferung und das Traditionsstück in 1Kor 15,3b–5, sondern auch die aktive christliche Rezeption der Schrift. Dass der Terminus *παράδοσις* in einem Zusammenhang mit Schriftauslegungstraditionen bei Paulus stehen kann, belegt in gewisser Weise Gal 1,14. Paulus redet hier von seinem früheren Eifer für die Überlieferungen der Väter. Was damit genau gemeint ist, ist umstritten, doch inhäriert dieser Passage wohl sicher ein Bezug auf eine schriftgemäße, d. h. an den Aussagen der Schrift sachgerecht orientierte Lebensführung. Schaut man sich 1Kor 11,2–16 daraufhin mit seiner an der Schrift ausgerichteten Argumentationsstruktur noch einmal an, kann *παράδοσεις* hier durchaus eine analoge Bedeutung einnehmen.¹¹² In V.16 könnte dann mit *συνήθεια* auch nicht nur eine Paulus bisher unbekannte Praxis an sich, sondern auch die ihr zugrunde liegende unbekannte und auch unliebsame Auslegung der Schöpfungserzählung gemeint sein. Wenn es von V.2–16 um einen Dissens in der christlichen Interpretation von Gen 1 und 2 gegangen ist, dann hätten wir es hier mit einem frühen Diskurs in Fragen einer christlichen Rezeption der Schöpfungsgeschichte zu tun.

5. Zur weiteren Rezeption der Schöpfungsgeschichte im Ersten Korintherbrief

Dass die Schöpfungserzählung in Korinth keine unwichtige Rolle gespielt hat, kann man daran sehen, dass sie neben 1Kor 11,2–16 an drei weiteren Stellen in diesem Schreiben auftaucht.¹¹³ So muss sie in der Gemeinde bekannt und präsent gewesen sein. Auch ist hier wohl schon vor Abfassung des Briefes über die jeweilige Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Christologie sowie von Schöpfung und Eschatologie nachgedacht worden.

¹¹² K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8), Neukirchen 1962, 111.

¹¹³ Vgl. 1Kor 6,16 (Gen 2,24LXX); 1Kor 8,6 (Gen 1–2); 1Kor 15,38–40.44 49 (Gen 1,11f.20; Gen 2,7).

Darauf deutet zum einen 1Kor 8,6 mit dem Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, und Christus, dem Schöpfungsmittler. Als Traditionsstück und adäquater Ausdruck fundamentaler christlicher Glaubensinhalte hat diese Formel möglicherweise schon während des paulinischen Gründungsaufenthalts eine Rolle gespielt. Zum anderen stellt 1Kor 6,16 ein Indiz dar. Paulus zitiert hier Gen 2,24LXX im Zusammenhang seiner Warnungen vor Unzucht. Gen 2 und dessen Kontext kann Paulus bei seinen Adressaten sofort abrufen und als Argument in seine Paränese einbauen.

Der breiteste schöpfungstheologische Bezug neben 1Kor 11,2–16 findet sich jedoch in 1Kor 15. Ab 1Kor 15,35 behandelt Paulus das Thema Leiblichkeit der Auferstehung. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, die Leiblichkeit als ein »Charakteristikum für Gottes Schöpfung«¹¹⁴ und zwar sowohl für die erste wie die eschatologische Schöpfung zu beschreiben. Um die schöpfungsgewollte Vielfalt der irdischen Existenz vorzuführen, spielt Paulus auf Gottes Schöpferwirken in Gen 1,11ff an. Im weiteren Zusammenhang findet sich hier auch die Adam-Christus-Typologie in ihrer ältesten Form. Paulus klärt mit ihr, wie die Beziehung von physisch-vergänglicher und pneumatisch-himmlicher Existenz, von Schöpfung und Endzeit zu bestimmen ist. Zu fragen ist, ob auch hinter 1Kor 15 möglicherweise eine in den Augen des Paulus von den Korinthern vorgenommene christliche Fehlinterpretation bestimmter Teile der Schöpfungserzählung gestanden hat.¹¹⁵ Wenn sich das erweisen ließe, ist über die Schöpfungserzählung und ihre Bedeutung für die christliche Existenz zumindest in Korinth intensiv nachgedacht worden und zwischen der Gemeinde und Paulus ein breiterer Diskurs um eine angemessene christliche Interpretation dieses fundamental wichtigen Abschnitts der Schrift geführt worden. Der Erste Korintherbrief ist der einzige Brief, an dem sich die Bedeutung von Gen 1 und 2 für Glauben, Gottesdienst und Lebenspraxis einer frühchristlichen Gemeinde so breit nachweisen lässt. Auch der Römerbrief ist mit seinen Aussagen über die Schöpfung und mit seiner Adam-Christus-Typologie sicher ein eindruckliches Dokument dafür, dass christlicher Glaube seine Fundamente insbesondere auch in den Aussagen der Genesis findet und christlicher Glaube sich immer auch in einer Relation zur Schrift verantwortet und ausdrückt. Im Römerbrief hören wir jedoch nur Paulus und bekommen von der ihm gegenüberstehenden Gemeinde und deren eigenen theologischen Versuchen im Hinblick auf die Interpretation der Schrift kein so klares Bild. So ist 1Kor 11,2–16 einer der deutlichsten Ausweise für eine eigenständige Schriftrezeption durch eine Gemeinde mitsamt einer selbstbewussten Umsetzung ihrer Interpretationsergebnisse. Dass Paulus beides nicht recht gefallen hat, ist eine andere Sache. Dass er letzten Endes jedoch so weit – und so gut

¹¹⁴ Wolff, Brief (s. Anm. 1), 195.

¹¹⁵ Möglicherweise ist das neue Sein in Christus in Korinth auch so verstanden worden, dass dem »ersten« Adam für die eigene christliche Existenz gar keine Relevanz mehr zugestanden wurde.

oder schlecht, es ging – zu argumentieren versucht hat, ist seinerseits ein Ausweis dafür, dass er bei seinem Gegenüber trotz aller Eigenwilligkeiten theologische Kompetenz und zumindest eine gewisse Nachdenkenskundbereitschaft im Hinblick auf eine angemessene christliche Rezeption der Genesis im Horizont des Christusgeschehens zugetraut hat.

Es wäre spannend zu erfahren, wie die paulinische Argumentation von 1Kor 11,2–16 in Korinth aufgenommen worden ist und welche weibliche Haartracht Paulus bei seinen späteren Besuchen im korinthischen Gottesdienst vorgefunden hat. Weder der Zweite Korintherbrief noch der Römerbrief lassen erkennen, dass Paulus diese Frage weiterverfolgt hat. Entweder hatte sie sich erledigt oder sie ist als ein die Einheit der Gemeinden möglicherweise gefährdender theologischer Topos dann eben doch nicht wirklich gefährlich genug gewesen.